

الزمان والتاريخ والكارثة.

فالتربنيامين وإزمة التقدم

صالح مصباح*

«الكارثة هي التقدم، والتقدم هو الكارثة»

وانما الكارثة هي متصل التاريخ»

فالتربنيامين- من مسودات

اطروحات حول مفهوم التاريخ

I - يقدم أدرنو، في نص من نصوصه المتأخرة (1962) والذي يخصصه لمسألة التقدم بالذات ⁽¹⁾، وبلهجة متوازنة بل ومعتدلة، تحليلًا مفهوميًا وتاريخيًا للمسألة، ويبدأ نصه بالتذكير بأهمية **اطروحات** بنيامين بالنسبة إلى كل تفكير يروم «نقد فكرة التقدم» (157 و 1984، Adorno)، نقداً يتعدى الإنفعال والحماسة إلى «جذر» الأشياء ذاته.

ونحن نعتقد أن شأن النظر في التقدم انما هو على النحو الذي يظهر به عند أدرنو، إذ ان المعنى هذا محدد تاريخيًا من جهة النشأة - فهو ابن عصر التنوير الأوروبي ⁽²⁾؛ ولقد كان عرضة منذ نهاية القرن الثامن عشر إلى نقد عنيف من عديد المواقع : بعضها محافظ يتقوم بالحنين إلى الماضي، وهذا شأن النقد الرومانسي ⁽³⁾، والبعض الآخر -

* كلية الآداب والعلوم الانسانية - تونس

(1) نص مداخلته قدمت على منبر جامعة الزيتونة في أبريل 1993 في ندوة «الهوية والتقدم» التي لم تصدر أعمالها. ننشره هنا كما هو باستثناء اضافة بعض الهوامش.

(2) بل ان تاريخه يمكن ان يكتب على انه يقع بين منتصف القرن الثامن عشر ونهاية القرن التاسع عشر عند كتابة جورج سوريل نصه الشهير حول **أوهام التقدم**. ونجد بين التاريخين دون شك كل التفكير الكانطي - وكذلك نص كوندراسيه الشهير. وكل النصوص الوضعية الكلاسيكية التي لم تكن تسعى فقط الى مزاجية التقدم والاستكمال بل وكذلك إلى ضمان التقدم والنظام معا.

(3) يمكن ان نميز داخل الفكر الالمانى بين ثلاثة أطوار للنقد الرومانسي : الأول، هو الكلاسيكي - والذي خصص له بنيامين اطروحة **تأهيله** - تقع عند نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر وتقوم بالاساس على معارضة الثورة الفرنسية، وعلى رفض قانون نابليون. أما الثاني فهو الذي نجده في نصوص شوبنهاور ونييتشه، والتي ترفض كل الحضارة الراهنة وتعتمد بالاساس على نوع من الاستيتيقا. أما الرومانسية الجديدة فيمكن ان نصنفها اعتمادا على ميكائيل لوفثي كما يلي : «أ) تراجيديا تفكير طونيز Tönnies الاجتماعي القائم على الفصل بين «المجتمع»، بصفته كلاً اقتصاديا سياسيا كميًا، و«الجماعة» باعتبارها كلاً روحانيا كفيًا، الأول يرتبط بالحضارة والثانية ترتبط بالثقافة. ب) التشاؤم الاجتماعي الذي قدمه فيبر والذي يرتبط بتصور محدد عن الانفصال عن العالم الوسيط الذي وسم كل الحداثة الغربية. ج) النقد الذي =

وهو النقد التاريخاني - يرفض كل مفاضلة بين الحاضر والماضي ويقيم عوضا عنها استواء بين ما هو آت وما قد فات⁽⁴⁾.

ونحن نجد ان القرن العشرين قد انتج نقدا للتقدم أساسه يختلف تماما عن الأرضيتين المذكورتين، وقد صاغ هذا النوع من النقد بعض المفكرين الألمان، وخاصة منهم الذين حاموا في فلك ماركسي، ونعني بهم بالأساس بعض عناصر مدرسة فرنكفورت أولا⁽⁵⁾ والمجري جورج لوكاتش ثانيا⁽⁶⁾. ولكننا نعتقد ان أهم من فكر نقدي وبعمق لا سابق له بل، ولا لاحق أيضا⁽⁷⁾، كان فالتربنيامين الذي يتفرد بنقص جذري لفكرة التقدم تتجاوز أهمية المحددات التاريخية⁽⁸⁾ والسياسية⁽⁹⁾ بل والفكرية⁽¹⁰⁾ التي ظهر ضمنها.

ونحن انما نريد هنا ان نتوقف عند نقض التقدم عند بنيامين باعتباره تفكيراً في التنوير والتاريخ والزمان ينفصل عن فلسفة التاريخ العقلانية الكانطية تحديداً، وكذلك فلسفة التاريخ الماركسية في صياغتها الدغمائية بل وكذلك في صياغتها النقدية، ونحن لذلك لابد ان نقارنه بأدركو وهوركمايمر الذان استلهماه⁽¹¹⁾ وكذلك بجورج لوكاتش الذي كان مصدر إلهام بنيامين في عديد المسائل⁽¹²⁾.

II - بعد سنتين من انتحار فالتربنيامين (26 سبتمبر 1940) على الحدود الفرنسية-الإسبانية اصدر صديقه ادركو وهوركمايمر في نيويورك كتابا تذكاريًا له يتضمن

= قدّمه زيمال للحضارة عبر نقده للحداثة وللمال. د) تصور شيلر للتاريخ باعتباره سقوطاً دائماً للقيم. هـ) مفهوم الانحطاط الحضاري الذي نجده عند بعض المفكرين الألمان مثل الفرد فيبر (شقيق ماكس فيبر - وكان عالم اجتماع هو أيضاً) وفيرنر زيمار، وأوسفالد شينغلر في كتابه الشهير **انحطاط الغرب** (و بل ان بعض الماركسيين وخاصة ارنست بلوخ وجورج لوكاتش كانا ينتميان في بدايتهما الفكرية على نحو ما الى هذه الرومانسية الجديدة انظر (1985، 69 و 75 - 79).
(4) ان هذا النقد يوجه إلى كل النزعات التاريخية، التي تضم أعمال دلتاي، وكذلك هيدجر، بل وحتى لوكاتش نفسه.
(5) لم تصبح في الواقع موضوعاً للتقدم معرضة للنقد إلا انطلاقاً من السنوات الثلاثين، عند ادركو وهوركمايمر.
(6) لا شك ان لوكاتش اعتنق النقد الرومانسي الجديد للتقدم قبل مجيئه للماركسية، ولكنه سيعود الى نقد التقدم على أرضية ماركسية دغمائية رغم كونه يقدم في ذات الوقت نقداً مقنعاً للماركسية الستالينية كما سنرى لاحقاً، انظر Löwy 1976
(7) ولذلك كان أهم من وضع أسس نظر نقدي للتاريخ يوسم عادة بأنه «تاويل أحلام التاريخ».
(8) الذي يرد عادة نقد التاريخ عند بنيامين الى خيبة الأمل الذي عقده في الاتحاد السوفياتي، بعد المعاهدة التي عقدها هذا الأخير مع ألمانيا النازية، ولكن نقد بنيامين للتقدم يعود في الواقع الى ما قبل ظهور الاتحاد السوفياتي والنازية ذاتهما.
(9) لا يمكن في رأينا ربط نقد التقدم عند بنيامين برفضه لسياسات الأحزاب الديمقراطية الاشتراكية، ولا للجبهات الشعبية، ولا حتى للأهمية الشيوعية لأنه سابق لكل ذلك كما قلنا أعلاه وكما سنرى لاحقاً.
(10) وهو يتجاوز في تقديرنا كل النقد السابق له للتقدم، لأنه ينقض التقدم دون أن يعتنق القيم التقليدية السابقة للحداثة الغربية.
(11) لا نجد عند أدركو أو هوركمايمر، نقداً جذرياً للتقدم بل وحتى للثقافة في عمومها سابق للنقد البنياميني للتاريخ.
(12) اكتشف بنيامين الماركسية عبر قراءة كتاب جورج لوكاتش **التاريخ والوعي الطبقي**، وقد استفاد كذلك في مجال النقد الأدبي من كتاب **الروح والصور**، ولكنه سينفصل لاحقاً عن لوكاتش ليكون في صف بريخت وأدركو معارضاً القبول اللوكاتشي، حتى المصطنع منه، الستالينية، انطلاقاً من سنة 1926. انظر لوفي - مصدر مذكور.

أطروحاته الشهيرة حول التاريخ التي كان قد أعطاهها لحنة آرندت، كما يحتوي نصين لهوركمايمر في نقد التقدم يحملان سمات بنيامية واضحة هما «العقل والحفاظ على الذات» و«الدولة الاستبدادية» (Horkheimer 1974) وبعد ذلك بسنة كتب أدرنو وهو هوركهايمر كتابهما الشهير حول التنوير، الذي يواصل نفس النفس البنياميني فيما يتعلق بذات مسألة التقدم، وإن كان يشدد أكثر على البعد الثقافي - موضوع الهجاء الأساسي في ذلك الكتاب. وأما لنعتمد أن نفس الافق البنياميني يحدد نص أدرنو اللاحق الأخلاق الدنيا (1980) وكذلك نص هوركمايمر أقول العقل (1974). اننا نجد في أساس كل هذه الكتابات تفكيراً مادياً متشائماً يختلف عن الأرضية المادية المتفائلة التي سيقوم عليها نقد جورج لوكاتش للاعقلانية الغربية منذ نهاية القرن الثامن عشر، أنه إنما يقوم التراجع الغربي - اللاعقلانية - الذي هو تحطيم للعقل - لا مجرد جدل له - من موقع التقدم الذي تمثله بالنسبة إليه مادية ماركس.

ولكن تفكير بنيامين يتميز في زعمنا عن تشاؤم صديقيه من مدرسة فرنكفورت وعن تفاؤل صديقه الآخر لوكاتش، وذلك بأنه كان يراوح بين الموقفين، أن لم نقل يدمج بينهما دمجاً طريفاً يتجاوزهما ليقدّم تفكيراً جديداً يجعل اللاهوت في خدمة الماركسيه الثورية إطراراً لماركسية متفائلة دون مبرر، تماماً مثلما هو قد كان من قبل طلاقاً للكانطية التي كانت قد اعتنقت الشوفينية الألمانية عند بداية الحرب العالمية الأولى، وهذا ما يقدمه بوضوح في **أطروحاته حول التاريخ** التي وإن كتبت سنة 1940 فإنها كانت نتاج عشرين سنة من النضج النظري كما تصرّح بذلك رسالة أولى كتبها بنيامين بالفرنسية إلى هوركمايمر بتاريخ 22 فيفري 1940 يقول فيها : «لقد انتهيت كتابة بعض الأطروحات حول مفهوم التاريخ، ترتبط من جهة بالرؤى التي وردت في الفصل الأول من [النص حول] Fuchs, [Benjamin, 1978]. وينبغي من جهة أخرى أن تكون بمثابة العدة النظرية للمحاولة الثانية حول بودلير (Benjamin 1979, 147 - 208). أن هذه الأطروحات تمثل محاولة أولى لتثبيت جانب من التاريخ هو بمثابة انشقاق لا رجعة فيه لرؤيتنا عن بقايا الوضعية التي تسم، في تقديري حتى مفاهيم التاريخ الأكثر قرباً لنا و إلفة (Benjamin 1979 t2)». أن هذه الرسالة تحدّد بوضوح الوضع النظري للأطروحات، وموقعها بالإضافة إلى نصوص أخرى، ولكنها تحدّد كذلك موقفاً من فلسفة التاريخ الماركسية الموجودة دغمائية كانت (الاشتراكية الديمقراطية الغربية، والأحزاب الشيوعية الغربية والاتحاد السوفياتي) أو نقدية - تمثلها النزعة السوسيولوجية التي تطغى على أعمال مركز البحوث الاجتماعية مركز مدرسة فرنكفورت⁽¹³⁾. ولكن رسالة

(13) يقدم Wiggerhaus (1993) عناصر عديدة لتقويم العلاقة الملتبسة لبنيامين بمدرسة فرنكفورت، ويجد القارئ العربي عرضاً جيداً لتاريخ هذه المدرسة في كتاب أسون (1990) المغرب، أمّا كتاب علاء طاهر (1989) فيحتاج الى تقويم جدي ليس هنا مجاله.

أخرى بتاريخ أفريل 1940 إلى غريثال أدرو (زوجة الفيلسوف) تربط بوضوح محتوى الأطروحات بالوضع التاريخي العالمي أي «الحرب»¹⁴ (ذكرها 262، 1992 R.Rochlitz) ولكن ما يرتبط بذلك إنما هو مجرد التثبيت شبه النهائي لصياغة **الأطروحات** (198، 1985 P.Missac) لا محتواها، إذ أن مضمون الأطروحات هو في تقديرنا حاضر في ذهن بنيامين كما يقول هو منذ 1920 - 1921 زمن كتابة **الشذرة اللاهوتية السياسية** (150 - 149 pp (Benjamin 1971 s)) التي تقدم نوعا من التفسير اللاهوتي للثورة، بلغة «حدوث مملكة المسيح»، ولعل ذكر كتاب بلوخ الشهير حول طوماس مونترز (E.Bloch. 1964) في ذلك المقام لهو خير مؤشر على صدق تحديد بنيامين لزمن ولادة افكاره الواردة في **الأطروحات**، إذ نلاحظ أن التشابه شديد بين **الشذرة** المذكورة وبين الأطروحة الأولى كما سيتبين لاحقا⁽¹⁴⁾.

لاشك أن بنية الأطروحات معقدة وأن مضمونها ثري إلى حد كبير ولعل ذلك ما يفسر أنها كانت بالفعل موضوع نزاع تأويلات شديد⁽¹⁵⁾ ولكننا نعتقد أننا نستطيع أن نميز ضمنها بين أطروحات تتعلق بالتاريخ وكيفية (من الأولى إلى الثامنة)، وأخرى متعلقة بحركة التاريخ (من التاسعة إلى الثالثة عشر)، وأخيرة متعلقة يميّنازيتا للزمن (من الرابعة عشر إلى الثامنة عشر بتذييلها) ولكن هذا الفصل الذي إقترحنا إنما هو اجرائي أكثر من كونه وتوقي نظرا لانفتاح هذه الأطروحات الشديد (207-209، 1985 P.Missac)،⁽¹⁶⁾ ولكننا نستطيع رغم ذلك أن نميز ضمنها بين معرفة تاريخية ترفض الوضعية والتاريخانية في ذات الوقت، ونظرية سياسية ترفض الترتيبي التدريجي و

14) نعتقد أن زمن كتابة **الشذرة اللاهوتية - السياسية** ليس 1936 كما يذهب إلى ذلك أدرو (1986، 213)، ولا هو 1923 كما يذهب إلى ذلك شولام (149: Benjamin 1971 b) بل هو كما يحده لوفي (1988، 130) سنة 1920 أو 1921، وهو ما تدعمه الرسالتان المذكورتان، الأولى إلى غريثال أدرو، والثانية إلى ماكس هوركهايمر.

15) يمكن أن نميز في تأويل **الأطروحات** بين الطبقات التالية :
أ - شولام (1990) وتلميذه موزز (1992)، اللذان يؤكدان على أهمية المرجع اليهودي، وبالتالي الجانب المهدوي الخلاصي (messianique) في تأويل نقض التقدم عند بنيامين.

ب - أدرو وتلميذه تيدمان، اللذان يركزان على أهمية المرجع الماركسي والتاريخي في تأويل **الأطروحات**.

ج - حنة أرندت (1986، 244-306) التي تقدم قراءة أقرب إلى الانطباعية منها إلى التاريخية لكل تصورات بنيامين.

د - تأويل جورج كيزر الذي يعتبر أن بنيامين قام بعلمنة عناصر من التراث اليهودي وصياغة الماركسية لاهوتيا لنقد فكرة التقدم. -انظر لوفي 1988، 159)

هـ - هابرماس الذي يذهب إلى أن رؤية بنيامين للتاريخ لا تتماشى مع الماركسية (1995) [ولا يحدد أي ماركسية يقصد ؟ لا نعرف !]

و - لوفي (1988، 1992) الذي يعتبر أن بنيامين يقدم تصورا للتاريخ يزاوج عناصر ماركسية، وأخرى ذات مراجع يهودية، وثالثة رومانسية، تمكن من نقد التصور الماركسي للتاريخ ليس فقط في صيغته الدغمائية، بل وكذلك في صيغته النقدية - فرنكفورتية أو غيرها، ونحن أقرب إلى هذا التأويل الأخير، ممّا إلى التأويلات الأولى.

16) لا بد من الإشارة هنا ليس فقط إلى تشابه **أطروحات** بنيامين مع **الأطروحات** الشهيرة التي وضعها ماركس حول فويرباخ (1845) بل مع أطروحات أخرى معاصرة لبنيامين هي **أطروحات** مفكر منشق آخر هو كارل كورش. حول الماركسية (187-183، 1964 Korsch) ثم حول أزمتها (167-159، 1973 Korsch)، وإذا كان بنيامين يعرف النص الأول، فإنه لم يقرأ النص الثاني لأنه لم ينشر إلا بعد وفاته.

الانتظرارية القائمة على الإيمان بالتقدم، وانطولوجيا تقوم على زمن ممتلئ يعوّض الزمن/
الخواء السائد.

ونحن وان كنا نعتقد ان نقد التقدم يظهر بوضوح في نص **الأطروحات**، فأننا نشاطر
الرأي القائل أن هذا النقد ثابتة من ثوابت فكر بنيامين، ظهر بمظهر رومانسي وطوباوي
جديد اثناء ما يعرف عند شراح بنيامين بكتابات المرحلة التيولوجية (1913 - 1924)
التي تقطع مع الكانطية الجديدة، كما قلنا، على أرضية رومانسية جديدة تدمج عناصر
طوباوية بأخرى ذات أصول تبشيرية يهودية. ويصبح نقد التقدم لاحقا نقدا ماركسيا بعد
ظهور اهتمامه بالبلشفية بمناسبة تفكيره في كتاب جورج سوريل الشهير **حول العنف**
(سنة 1921) - (Benjamin 1971(b) وبعد اكتشافه (1924)، عن طريق صديقه ارنست
بلوخ، كتاب جورج لوكاتش الشهير **التاريخ والوعي الطبقي**، وهذا ما سيسم مرحلته
الماركسية المتفق عليها، التي تنتهي عند محاكمات موسكو (1936) أما المرحلة الأخيرة
1937 - 1940، فهي أكثر المراحل خلافية اذ يعتبرها البعض عودة إلى المرحلة اللاهوتية
(¹⁷) في حين يعتبرها البعض الآخر، انفصالا عن الماركسية التقليدية في فهم التاريخ،
ووضع لاسس تفكير ماركسي آخر في الزمن والتاريخ والحدثة (¹⁸) عبر نقد جذري
ومستحدث للتقدم.

III - تقدم المجموعة الأولى من **الأطروحات** كما قلنا، فهما جديدا للكتابة
التاريخية هو في رأينا اعادة بناء اوبعبارة بنيامين ذاته «ثورة كوبرنيكية في مجال رؤيتنا
للتاريخ» (Benjamin 1989, 405) تقوم بالاساس على فكرة الاستذكار من جهة وعلى
فكرة اعادة بناء الظاهرة التاريخية من جهة ثانية، بل وبالأخص على فكرة الوظيفة
السياسية للمعرفة التاريخية وللكتابة التاريخية ذاتهما.

وتقدم الأطروحة الأولى مجازا يمكن من فهم كيفية ربط بنيامين بين التفسير
الماركسي الدغمائي للتاريخ واللاهوت، بشكل يسمح بنقد الأول انطلاقا من عناصر
يوفرها الثاني، اذ يمكن من إقامة سببية غير ميكانيكية تقوم على عناصر غير مادية،
فهي بالتالي تنفصل عن كل **الايمان** الذي وسم بعض كتابات «المساندة» النقدية للاتحاد
السوفييتي (1933 - 1935) ويتأثير من بريخت (انظر المقالات الخاصة **بالأثر الفني**،
والكاتب **بصفته منتجا** واخيرا **التجربة والفقر**)، فكأنما بنيامين يتخلى عن كل

(17) هذا تأويل مدرسة شولام لنصوص بنيامين الأخير باعتبارها تخلصا من الماركسية التي أخذ بها مفكرنا تأثرا ببريخت
في السنوات 1933 - 1936، ولكننا نعتقد أن المرجع الماركسي عند بنيامين لاحق لبدء علاقة بنيامين ببريخت لانه بالذات
سابق لها بل أكثر من ذلك هو ثابت من ثوابت كل رؤى هذا المفكر أي منذ 1923 الى حين انتحاره 1940.
(18) وهذه أطروحة لوفي، ونحن نعتقد انها الأقرب الى الصدق في تأويل كتابات بنيامين ونمو فكره.

الأمل الذي كان عقد على التخطيط الاشتراكي، وعن كل الاتحاد الرسمي للدولة السوفياتية ليقوم علاقة جديدة بين «المادية التاريخية» و«اللاهوت» (Benjamin 1971(b), 277)، وذلك أسوة بماركس الذي يجزم بنيامين في بعض مسودات **الاطروحات** انه، إنما «صاغ العهد المهدوي-الخلاصي صياغة علمانية هي بالذات فكرته المجتمع الخالي من الطبقات». ويذهب تأثيرا له الى ضرورة ان تستعيد هذه الفكرة تلك «المسحة» و «انما ذلك لمصلحة، السياسة الثورية للبروليتاريا» (ذكره 1988 ص 159 - 160)، ونحن نعتقد أن ذلك هو ما تعنيه الأطروحة الأولى بوضع اللاهوت تحت «إمرة» المادية التاريخية.

ولاشك ان القرابة بين هذه الفكرة وبين ماسبق ان أشرنا له بصدد نص «**الشذرة اللاهوتية السياسي**» بيّنة، ولكننا نريد أن نشير هنا فقط إلى شبه بين نص بينامين وبين نص شهير لفرانز روزنتسفايج (1921) هو **نجمة النجاة** (1982 pp 267 - 269) يقوم على رفض فكرة الزمن ليعوضها بفكرة الازلية، منطلقا من تراثه اليهودي ليعارض فلسفة التاريخ الليبرالية في كل صياغاتها التي إنما هي مواصلة لفهم القديس أوغسطينوس التوميدي للزمن.

ان عنصر اللاهوت الذي تقدمه الاطروحة الأولى هو بالذات ما يمكن من الطموح الى نوع من السعادة هو موضوع الاطروحة الثانية (Benjamin 1971(b), 278)، والتي يجعلها بنيامين سعادة جماعية موضوع «اتفاق جيلنا وكل الاجيال السابقة». ويؤكد مؤلفنا ان كل جيل إنما يحمل الرسالة ذات السمة المهدوية الخلاصية ذاتها، وبل إن له قوة رسولية، تريد ان تعيد للاجيال السابقة ما يعود لها استحقاقا من سعادة لم تستطع هي بقواها ان تحصله.

ولكن هذه الاستعادة ليست فقط متعلقة بالحق في السعادة، بل انها كذلك حق في الماضي، وهو ما تقدمه الاطروحة الثالثة، إذ ان التاريخ ينبغي أن يقوم كما بين جورج لوكاتش على مقولة «الكلية» (أن كل ما حدث في التاريخ باق، ولاشيء يفقد) رغم كون الانسانية لن تعي ذلك إلا عند «خلاصها» أي تحررها - لانه عندئذ فقط تستعيد ذاكرتها وتتملك تراثها، وتصبح بالفعل قادرة على «ان تعتبر كل لحظة عاشتها» شاهد من شواهد «ماضيها» - اي تاريخها - (الموضع نفسه).

ويرتبط ذلك النقد على نحو ما باللاهوت الذي ورد في الاطروحة الأولى عند تناوله للسببية الميكانيكية التي يقيمها الماركسيون المبتدولون بين القاعدة المادية («الاشياء الخام والمادي» - نفس الصفحة) وبين البناء الفوقي (ما هو «نبيل وروحاني»). ان هذا العنصر الأخير - ليس مجرد : غنيمة» تعود للغالب، بل هو فعال بل هو «الوعي الطبقي» الذي يتجلى بصفته «ثقة، وشجاعة وروحا، وحيلة، وصمودا»، يريد الغالب في كل عصر

ان يضع له حدا، وعلى كل من يعتبر المادية التاريخية «مرشدا للعمل»، ان يكون متأهبا بصفة دائمة أن يدرك هذا العنصر، أي أن يقبض على اللحظة المناسبة (D.Ben Said 1990، 21) ويتدخل بصفة «لَهَجَة» وعاجلة⁽¹⁹⁾، في حركة التاريخ.

بل إن المعرفة التاريخية باكملها - حسب الاطروحة الخامسة (Benjamin 1971 (b)، 279) عصية ان لم يكن المؤرخ قادرا على القبض على «الماضي بصفة صورة قابلة للاختفاء سريعا، ان لم يقعد المؤرخ معرفتها». ان هذا انما يعني اعادة بناء الظاهرة التاريخية، وهو بعض ما سبق انه سماه بنيامين كما ذكرنا «ثورة كوبرنيكية في مجال التاريخ». ان الحقيقة التاريخية ليست حقيقة جامدة وتامة ومعطاة، بل انها حقيقة متهاوية. ان الحاضر هو ما يعطي كل صورة ماضية معنى وكثافة، ولذلك فان ما لا قيمة له في الحاضر من الماضي إنما يضمحل أو على الأقل يختفي الآن. وهذا ما يعني بالنسبة إلى بنيامين دحضا لكل نزعة تاريخانية تعتبر ان «الحقيقة لا يمكن تتأى عن» المؤرخ، بل على العكس من ذلك يلح بنيامين على الامتناع الدائم لكل حقيقة تاريخية لا يطلبها الحاضر الراهن.

وتعمق الاطروحة السادسة (Benjamin 1971 (b)، 279 - 280) نفس التصور للتاريخ، وذلك بالتأكيد على أن التراث ذاته ينبغي ان يفتك من كل النزعات المحافظة التي تريد افناء بل وافناء «الذات التاريخية» المرتبطة به. ولكن بنيامين يعتبر ان المعرفة التاريخية ذاتها لا قيمة لها اذا لم تكن بمثابة «الذكرى التي تلوح لحظة الخطر»، ويؤكد أن المادية التاريخية إنما ينبغي ان تحافظ على هذه الذكرى بالذات. وبالتالي فان المعرفة هذه ليست فقط دفاعا عن الاحياء بل هي كذلك دفاع عن الأموات ايضا، لان الغالب كان دائما لايراعي «حرمة الموتى» وما يزال، كما يؤكد بنيامين (280). ان المؤرخ يكون هنا بمثابة «المسيح الذي لا يأتي «مخلصا» فقط بل هو كذلك يأتي لهزيمة «الدجال»، إذ ان المعرفة التاريخية ينبغي ان لا تكتفي بتخليص تاريخ المنهزمين من تأريخ هازمهم، بل ينبغي ان تكسر حلقة الهزيمة ذاتها، وهذا شأن الثورة السياسية توأم «الثورة الكوبرنيكية في مجال التاريخ»⁽²⁰⁾.

ولذلك تذهب الاطروحة السابعة (Benjamin 1971 (b) 280 - 281) إلى ضرورة التأكيد - خلافا للوضعية التاريخية - على تاريخ المنهزمين هذا، وعلى كون «كل وثيقة حضارية انما هي في ذات الوقت وثيقة بربرية»، بل ان التاريخ ذاته في هذه الحال إنما

(19) وهذا ما يجعل بنيامين يقدم أيضا عناصر لفهم آليات العمل السياسي يتجاوز الخلاف التقليدي بين الداعين إلى الإيمان بعفوية عمل الجماهير، والقائلين بالدور الحاسم لعمل الحزب السياسي.

(20) إذ هو ينفصل عن التاريخانية، وعن النظر الوضعي للتاريخ، ولكنه يرفض كذلك الهرمونيطيقا التاريخية، وبالطبع يرفض التصور الوضعي التدريجي للاشتراكيات الديمقراطية الغربية، كما الارادية التي وسمت نظر الأممية الشيوعية وممارستها بين 1919 - 1937.

هو عمل بربري تتناقله الأيدي والأجيال، ويكون على المؤرخ من موقع المادية التاريخية، أن يكتب ضد اتجاه التاريخ هذا - أي ضد الاتجاه الذي يرسمه الغالب للتاريخ وضد المعنى الذي يضعه «التاريخ الوضعي»⁽²¹⁾ كما التاريخاني لحركة التاريخ. إن المؤرخ ينبغي أن لا يسير البتة في موكب المنتصرين بل عليه إعتزالهم.

وستستخلص الأطروحة الثامنة الدرس النظري والسياسي من **الاطروحات** السابقة، فتعتبر أن تراث المقهورين بين أن وضعهم كان دوما استثناء، وأن ذلك هو القاعدة، ولذلك ينبغي استحداث المعرفة التاريخية المكافئة لهذا الوضع التاريخي (Benjamin 1971(b).28). بل إن ظاهرة مثل الفاشية لا تكون قابلة للفهم إلا على أرضية **الاستثناء**، ولا على أرضية **التقدم**. وهذا ما يفتح الباب أمام نقد سياسي للتقدم، بعد أن قدمت **الاطروحات** السابقة نقدا معرفيا، ولذلك فإن الأطروحة الثامنة تمكّن من اختتام المجموعة الأولى من الأطروحات ومن استهلال المجموعة الثانية منها.

IV - نصل الآن إلى المجموعة الثانية التي تمثل نقدا صريحا لايديولوجيا التقدم. فبعد أن مهد بنيامين لذلك باعتبار أن الاستغراب الذي يبداه البعض أمام ظهور الفاشية، هو من قبيل «بادئ الرأي»، الذي ينبغي أطراحه لتأسيس معرفة فعلية «بالتاريخ» (Benjamin 1971(b).281)، يبدأ الآن مواجهة التقدم صراحة.

وتمثل الأطروحة التاسعة، ليس فقط لبّ هذه المجموعة الثانية بل وتكافؤ من جهة الأهمية النظرية الأطروحة الأولى التي ربطت التاريخ باللاهوت، ولعله لذلك كانت هي الأخرى استعارية، وكانت مادتها لوحة بول كلي «Angelous Novus» التي كان بنيامين قد اشتراها في شبابه. وهو يعتبر أن هذا الملاك «هوملاك التاريخ» (نفسه ص 282) ولكن قبل ذلك، ولأهمية هذه الأطروحة سنترجمها كاملة :

«**ثمة لوحة لكلي (Klee) اسمها الملاك الجديد (Angelous Novus)** نرى فيها ملاكا كأنما يبتعد عن شيء يشدّ نظره وعيناه جاحظتان، وفاه شاغرا، وجناحاه منتشران. انما ذلك ما ينبغي ان تكون عليه حال ملاك التاريخ، يولي وجهه شطر الماضي فلا يرى هو، اينما نرى نحن متوالية أحداث، غير كارثة لاهدنة لها، لاتكف عن مراكمة الخراب عند قدميه، وينشد الملاك الالتفات إلى تلك الكارثة وتضميد الجراح وبعث الموتى، ولكن عاصفة تهب من الجنة تنفخ جناحي الملاك المنتشرين فلا يقدر

(21) الذي واصل الايمان بالتقدم رغم تركيزه على أهمية النظام.

على طيِّههما، فتدفعه العاصفة نحو مستقبل دأب على الالتفات عنه، في حين تصعد الركاب نحو السماء. اننا انما نسمي نحن تقدما تلك العاصفة» (Benjamin 1971 (b), 281 – 282).

إن نص هذه الأطروحة يقدم لنا عينة نادرة لشراء افكار بنيامين الأخيرة وعلى مزجه بين الأشكال ذات الأصل الديني – المثل والحكاية هنا – وبين الشكل النقدي الماركسي – الأطروحة نموذجها **اطروحات ماركس حول فويرباخ**⁽²²⁾ – وعلى توسلها اسلوب بناء بوديري – هو التناظر أو التماثل (Correspondance)، وهذا ما يتجلى على النحو التالي : يقيم بنيامين تماهيا بين «جهنم»/«التقدم» و«الحياة الدنيا»، إذ يقول في نص معاصر لتحرير الأطروحات : «ينبغي ان نؤسس مفهوم التقدم على فكرة الكارثة. فان تواصل وتيرة الأشياء مجرياتها على «النحو الحالي» انما ذلك لعمرى لهو الكارثة. التي ليست البتة ما يحدث بل وضع الأشياء الموجود في كل حين. (ان ذلك ما تعنيه) فكرة سترندبرغ (Strindberg) عن ان جهنم ليست بالمرة ما ينتظرنا بل هي بالأحرى حياتنا هذه» (Benjamin 1982, 242). إن وتيرة الحياة المعاصرة القائمة على المراكمة، مراكمة الأشياء، ، والذي يربطها بنيامين في بعض نصوصه (Benjamin, 1989) بوضعية العمال في المجتمع الرأسمالي معتمدا ماكتبه انغلز حول **وضعية الطبقة العاملة في انقلترة** (1845)، وعلى الإنتظام الخطي للزمن – كما سيظهر لاحقا –، هي بالذات الكارثة.

أما «العاصفة» التي تهب من الجنة لتعصف بالحاضر وبملاك التاريخ فهي بالذات «التقدم» الذي لا يبقى ولا يذر. ويعتبر بنيامين ان مكونات هذه العاصفة هي :

أ – الجهد الذي يبذله المجتمع الرأسمالي، والذي توافقه عليه الاحزاب الاشتراكية الديمقراطية الاوربية (Benjamin 1971(b) 282 – 284)، بل وكذلك الاتحاد السوفياتي، من أجل «التحكم في الطبيعة» وما يرتبط بذلك من تمجيد للعمل نجده حتى عند بعض الاشتراكيين منهم يوسف ديترجن الذي يسمه بنيامين «بالماركسي المبتذل» (283). ان التقدم يرتبط في منظور مفكرنا بفهم «فاسد» كهذا للطبيعة كما للعمل (284)، وبالتالي للعلاقة بين الإنسان والطبيعة، التي تصبح تحكّما عوض ان تكون «استخراج الانسان من الطبيعة ما يثوي داخلها من أشياء ممكنة» (283). ولذلك نجد ان الأطروحة الحادية عشر تؤكد على اشتراك «الماركسية المتبذلة» (الماركسية السوفياتية كما يسميها ماركيز لاحقا (1972) –) والاشتراكية الديمقراطية – أي أحزاب الامية الثانية –

(22) انظر حول ذلك :

G. Labica les thèses de Marx sur Feuerbach. Paris. P.U.F. 1990

والفاشية، في الايمان بالربط بين التقدم وبين النمو التقني. أما موقف بنيامين فهو ادانة هذا الاعتقاد وتجريمه (Benjamin, 1989).

ب - وكما قلنا أعلاه يعتبر مفكرنا ان ظهور الفاشية ليس مجرد عرض، ولا هو حادث عابر وزائل، بل هو كما تؤكد الأطروحة الثامنة - مظهر من مظاهر التقدم اي بعض من العاصفة، اذ أن التقدم كما تشير الأطروحة الحادية عشر ليس مجرد «تقدما» في السيطرة على الطبيعة بل هو كذلك «تراجع اجتماعي» (283 - Benjamin 1971(b) ولذلك فان ظهور الفاشية في نظر بنيامين يرتبط بنيويا بالتقدم، بل ان الفاشية هذه «الحالة الاستثنائية» المزعومة هي حقيقة التقدم ذاتها، والتاريخ النقدي الحقيقي انما ينبغي ان يفسر ذلك.

ج - ويحمل التقدم التقني لذلك ضمن مجريات عاصفته الحرب التي تنتج الخراب والركام الذي تتحدث عنه **الأطروحة التاسعة** والذي سبق لبنيامين ان ادانه في كتابات المرحلة الثانية انطلاقا من أرضية ماركسية تقليدية، اذ يقول مثلا في نص عنوانه «**النذير بالحريق**» : «اذا لم يتم استبعاد البرجوازية في اللحظة المناسبة من التقدم التقني والعلمي ، فانه يكون الأمر عندئذ ولّى. إنه ينبغي قطع الفتيل الملتهب (مؤشره التضخم المالي والحرب الكيماوية) قبل ان تطال شرارته المتفجر» (205، 1988 Benjamin). وتقدم نهاية نص **الأثر الفني** (1936) وصفا دقيقا لوظيفة الحرب في المجتمع الرأسمالي، وادانه بنيامين لهذه الوظيفة (210 - 209، Benjamin 1971(b)، في كل جوانبها - بما في ذلك الاستيتيقية.

أما الجنة التي تهب منها عاصفة التقدم، فيبدو أنها التلاؤم الأصلي بين الانسان والطبيعة كما تؤكد **الأطروحة الحادية عشر** (283) بل ان مفكرنا يتفق مع ايريك فروم ومع انقلز في قراءة اعمال يوهان يعقوب باخوفن حول المجتمعات البدائية، باعتبارها مجتمعات مشاعية، مساواتية وديمقراطية (110 - 96 pp Benjamin 1991). فالتقدم/العاصفة اخراج للناس من تلاؤمهم مع الطبيعة/جنتهم (وهي نزعة رومانسية طوباوية تيولوجية) ودفع بهم رغم أنوفهم نحو جحيم المجتمع الرأسمالي الصناعي (وهنا نزعة ماركسية نقدية). ولكن هل من سبيل لايقاف العاصفة، اي كيف يجيب بنيامين على السؤال اللينيني : ما العمل ؟ علما وانه يعرف مثله مثل روسو تماما أن العودة الى «الفردوس المفقود» ضرب «من المحال».

لا تقدم هذه المجموعة جوابا مباشرا، لان الجواب سبق ان قدّمه بنيامين في **الأطروحة السادسة**، كما رأينا، عندما قال في جملة إعتراضية : «انما المسيح يأتي لامخلصا فقط بل وكذلك هازما للدجال» (280 - 279، Benjamin 1971(b)). واذا كانت

استعارة «المسيح» سهلة التفكيك اذ هي في كتابات المرحلة الأولى الثورة عموما، وفي كتابات المرحلة الثانية الثورة البروليتارية تحديدا، فان استعارة «الدجال» ملغزة، وان كان بنيامين في قراءته لكتاب الفته أنا سيغرز حول تطور النازية يذهب مثلما يبين ذلك ميكائيل لوففي (511، 1992). الى أن الدجال هو بالذات «الرايخ» الثالث.

ولكننا نعتقد انه يمكن تعميم فكرة الدجال وتطبيقها على روسيا السوفياتية كذلك، اذ أننا نجد في كتابات المرحلة الاخيرة نقدا للاتحاد السوفياتي آنذاك يتجذر شيئا فشيئا فنجد انه في بداية 1927 ينقد السياسة الستالينية بشكل يقربه من المعارضة اليسارية (تروتسكي - زينوفيف - كامنييف) الى حد الكلام عن نوع من «عودة البرجوازية» (81، Benjamin 1983). ونجده سنة 1933 معجبا بتروتسكي في رسالة لزوجة ادرنو (68، 2 (b)، 1979)، ولكن هذا النقد يتوقف في الفترة الفاصلة بين صعود النازية (1933) وبين محاكمات موسكو (1936)، ولن يكتب بنيامين الى هوركهامير إلا في أوت 1936: «إنني أتابع بكل انتباه - ما يقع في روسيا - ويبدو أنني لست الوحيد الذي يطبق ذلك على فيه» (نفسه 215). وفي هذه الفترة يظهر أيضا اهتمامه الصريح بكتاب تروتسكي **الثورة المغدورة**، اذ يقارن بين النظام السوفياتي وبين «المسوخ» - «حوت له قرون» - التي تتجلبها الطبيعة (Benjamin 1964، 1149). أما القطيعة النهائية مع الاتحاد السوفياتي فتظهر جلية في الاطروحة العاشرة التي تصف موقفه «بخيانة الآمال» التي عقدت في ما يخص التصدي للفاشية، (اذ أمضى الاتحاد السوفياتي آنذاك المعاهدة الشهيرة معاهدة مولوتوف - ريبتروب (1939)). ولذلك فان بنيامين انما يريد بل ويدعو إلى ضرورة «تخليص الطفل السياسي» (281 (b)، 1971) أي كل الجماهير التي تعارض الفاشية والرأسمالية والستالينية - من «احابيل» (نفسه) هؤلاء، وهذا ما يعني أيضا في تقديرنا نفس ما يعنيه تخليص المسيح للناس من الدجال المذكور، الذي «يحاكي مجازاة القردة» المسيح فيضل البسطاء ويضلّهم. وان ذلك في تقديرنا ليس فقط، في رأي مفكرنا، شأن النازية، بل وكذلك، وفي هذا السياق، شأن الستالينية والاشتراكية الديمقراطية.

وتقدم هذه الاطروحة العاشرة تشخيصا لأسس الخيانة تلك بانها : «التمسك باسطورة التقدم، والثقة في «الجمهور» باعتباره «قاعدة» والخضوع خضوع العبيد لجهاز الحزب» (نفسه 282). ولذلك يكون برنامج بنيامين كما يلي :

1 - نقد اسطورة التقدم الذي تعتبره الاطروحة الثالثة عشر «الأساس الضروري» لكل نقد لسياسات الاشتراكية الديمقراطية (نفسه 285) بعد ان كان اساس نقد النازية، ولتقديم تصور للتاريخ «لا علاقة له بتصور هؤلاء (الخونة) له» (نفسه).

2 - نقد الايمان بالقدرة الثورية العفوية للجماهير، أي تلك التي لا تهتم بأهمية الوعي السياسي النقدي، وهذا ما سيعيبه بنيامين على السياسات الاصلاحية للحزب الاشتراكية الديمقراطية الغربية وحتى على سياسات الجبهات الشعبية آنذاك.

3 - نقد البيروقراطية الستالينية - التي سماها برخت آنذاك - «مَلَكِيَّة عمالية» - وهنا يقترب بنيامين، من موقف تروتسكي.

4 - وتقدم **الاطروحة الرابعة عشر** تصوّرًا عن مهمة الطبقة المضطهدة - العمّالية - باعتبارها الطبقة ذات المهمة الثّأرية. ان التربية السياسية لهذه الطبقة ينبغي أن تقوم على التذكير بالآلام، وتعليمهم «الحقد» و«الكرهية» وقيم «التضحية»، وهي كلها قيم الأخذ بالتأثر. ولذلك فالتأثر هنا ثأران، واحد معرفي والثاني سياسي، وهذا محتوى تربية هذه الطبقة، وهي تربية كما نرى مضادة للتقدم الذي يبشر به كل عصر التنوير، وكل الوضعية اللاحقة له فهي ينبغي ان تنصف ليس فقط معرفيا بكتابة التاريخ من وجهة نظر المنهزمين - كما رأينا عند تحليل اطروحات المجموعة الأولى بل وكذلك سياسيا اذ عليها «ان تتجز مهمة تحرير» (نفسه 284) الاجيال المنهزمة تاريخيا وسياسيا، وهذا ما يجده بنيامين متمثلا في أعمال اوغيسست بلانكي في القرن التاسع عشر، وفي حركة سبارتكوس الالمانية بقيادة روز لوكسمبورغ وكارل ليننخت (1919).

وبالتالي فاذا كانت جهنم انما هي «حياتنا هذه» فان الجنة ينبغي ان تكون هي أيضا حياة «أخرى»، نحن إنما نحياها هنا، بعد ان يهزم المسيح كل الدجالين أي كل المبشرين بالتقدم، أو كما نقول نص **الاطروحة الثالثة عشر** المبشرين: «بتقدم الانسانية ذاتها (وليس فقط قدراتها ومعارفها) تقدما لامحدودا (يطابق الاستكمال اللامتناهي للانسانية) ومتصلا (آليا مستقيما أو لولبيا الاتجاه) (نفسه 285 - 284). وتعتبر نفس الاطروحة ان اساس ذلك هو أولا الايمان بالتقدم كما رأينا الى حد الآن والايمان بزمان متجانس وخام (285)، وهو ما تقدمه المجموعة الاخيرة من الاطروحات وما ينبغي ان نتوقف عنده الآن.

V - إن مفهوم الزمان التي يتأسس عليه الفهم البنياميني للتاريخ ونقده للتقدم، لهو في نظرنا من أكثر العناصر النظرية استقرارا عند مؤلفنا فكأنما قد ولد مكتملا، إذ نجده يكتب منذ 1915 اي عند بداية الحرب العالمية الأولى : " لا يتبين تصوّر معين للتاريخ غير الوتيرة السريعة بقدر ما لسير الناس والحقب على طريق التقدم، نظرا لثقلته (هذا التصور) في الطابع اللامتناهي للزمن. وهذا ما ينتج الطابع المختلف والهاملي، والمائع لمقتضى الحاضر. أما نحن هنا فاننا سنعتبر التاريخ كما كان المفكرون

الطوباويون يفعلون دائما أي انطلاقا من وضع محدد يجمل التاريخ كما عند نقطة واحدة. ان هكذا تصور ليقدم عناصر الوضع النهائي بصفتها ابتكارات وأفكار في خطر شديد وموضوع تشهير وسخرية، ترتبط رغم ذلك عميقا بالحاضر وليست البتة نزوعا تقديميا لم يتشكل بعد (...). ان هذا الوضع لا يدرك إلا في هيئته المتافيزيقية، باعتباره المملكة المسيحية أو الفكرة الثورية كما كان أمر (ثورة) 89 (17)» (Benjamin, 1971(b), 37).

اننا نجد هنا مبكرا ما سبق ان وجدنا في نص 1940 من استناد الثورة إلى الطوبى، و تماهي التاريخ واللاهوت، يقوم على تصوّر للزمن يؤكد على الحاضر- واللحظة والآن - مقابل تصوّر آخر يقوم على الخواء، وهو ذات ما ستقوله **الاطروحة الرابعة عشر** عند ما ستميز بين «الزمان المتجانس والخواي» وبين آخر «هو بشكل ما مليء بالحاضر (Jetztzeit)» (نفسه 285)، ولانكاد عند ما نستعرض نصوص بنيامين التي تقع بين 1915 - 1940 نجد نصا يدحض هذا التصور: إن فهم الزمان هذا يرتكز عليه كل فكر مؤلفنا كأنما لا أثر يذكر لأي مرحلة من المراحل الثلاث : فنص «**حياة الطلاب**» الذي اقتطعنا منه الشاهد المطول السابق ليس نصا معزولا اذ تلاه نص آخر سنة 1916 حول (Benjamin 1985, 255 - 259) يميّز تمييزا يكاد يكون هو ذاته الذي تقدمه **الاطروحة الخامسة عشر** بين «زمن الساعات» و «زمن اليوميّات» (Benjamin 1971(b), 286) أي بين زمن آلي وفارغ وخوا هو الزمن الفيزيائي، وبين زمن ممتليء هو «الزمن التاريخي» كما تضيف ترجمة بنيامين لنص الاطروحة السابعة عشر (Benjamin, 1990, 347) الى الفرنسية. ويعطي المؤلف مضمونا تبشيريا رسوليا لامتلاء الزمان التاريخي في آخر نص ينتمي الى المرحلة التيولوجية - وهو اطروحة التأهيل حول **أصل دراما الباروك الالمانية** (1925)، بعد ان كان اكدها في اطروحته حول **الرومانسية** مؤكدا على التعارض الحاد بين التصوّر الكيفي للزمن، وهو التصور الذي يجده في «التبشير الرسولي» (Benjamin 1986, 139) والذي يعتبر تاريخ الناس إنما هو تاريخ استكمالهم، وليس مجرد صيرورة لامتناهية وخواية شأنها شأن الزمن الكمي (نفسه). ولذلك فان التراكم الكمي الذي تقوم عليه التاريخانية (الاطروحة السابعة عشر) يقابله بنيامين بفهم انقطاعي يركز على «فردة» كل تجربة تاريخية (الاطروحة السادسة عشر)، وعلى أن حركة التاريخ ليست تجميعا «أبديا» للحظات متجانسة، بل إن نموذجها هو «الثورة» التي تعرفها **الاطروحة الرابعة عشر** بانها «قفزة نمر نحو الماضي» (Benjamin, 1971(b), 285). وهذا ما يجعل التاريخ مجموع لحظات عابرة. نعم، ولكنها «ثابتة تقع خارج عتبة الزمان» (نفسه 286) كما تقول الاطروحة السادسة عشر، إنه ها هنا تنصهر - على عادة بنيامين - مفاهيم اليونان عن «اللحظة المناسبة» (Kairos) ومفهوم مكياقلي عن

«البخت» (Fortuna)، ومفهوم لينين عن «الوضع الثوري» لتنتج تصور بنيامين عن اللحظة التاريخية⁽²³⁾ والذي يقوم على «الاستنفار» و«الاهبة» و«العجلة». وهو يعبر عن ذلك عند الكلام عن وضع المسيح في اللاهوت اليهودي : إذ أن اللحظة التاريخية في رأيه هي «المجاز الضيق مفتوحا في كل آن من الزمان ليمرّ المسيح» (Benjamin 1971(b), 288)، هذا المسيح الذي يأتي كما رأينا لكسر وتيرة الزمن المتجانس والخواوي : باختصار، انما «المسيح» و «الثورة» و «النمر القافز في الماضي» في تقديرنا جميعا اسماء لمسمى واحد، عند مفكرنا.

ولقد كان بنيامين كما قلنا منذ المرحلة الأولى يفكر على هذا النحو ولذلك نجده انما يكاد يكرّر في نهاية **الاطروحة السابعة عشر**، ما سبق انه قاله في اطروحة **التأهيل حول دراما الباروك** : فالنص الأول يذهب الى ان منهج المؤرخ المادي إنما يجعل أثر مجرى التاريخ باكملة يحفظ ويلغى (في ذات الوقت) الأثر في الحقبة شأنه شأن أثر الحياة في الاثر، والحقبة في أثر الحياة. انما الزمان يتضمنه ما يدرك تاريخيا تماما مثله مثل الشجرة تحمل البذرة التي هي بمنأى عن ذوق «آكل الثمرة» (287)، Benjamin 1971(b)، انه هنا لا انفصال بين البذرة في ندرتها وبين مذاقها، تماما كما مرور المسيح عبر مجاز الزمان، في عجلته ولطفه. أما مقدمة **الاطروحة** فتقول إن «فكرة الأصل ليس محتواها مجريات الاحداث المتعلقة ما يعرف تاريخيا، بل مضمون التاريخ. (وان المؤرخ) لا يعرف إلا استبطان التاريخ لا بما هو غير محدود، ولكن متعلق بالوجود ذاته، هو ما يجعل ما قبل تاريخ هذا الوجود وما بعد التاريخ موجودا (45، Benjamin 1974)، وهذا الذي يقال عن الاصل هو ذاته ما سيقوله نص الاطروحة السابعة عشر عن الأثر (Werke) – ليس الأثر الفني هنا بل التاريخي.

ان هذا المفهوم للزمن الذي يرتبط به فهم التاريخ وتحديد نوع عمل المؤرخ أو «مهنة المؤرخ» جدّ معقد إذ هو يعتمد مرجعيات متظافرة يمكن ان نجعلها كما يلي :

1 - يستعيد بنيامين في الاطروحة الرابعة عشر كل عناصر الصفحات الشهيرة التي يفتح بها ماركس كتابه حول **18 من برومير** (ماركس 1981، 8 - 10)، عندما يقول : «ان التاريخ موضوع بناء ليس موضعه - الزمان المتجانس والخواوي بل ذلك الذي يكون مليئا «بالحضور» - (Jetszeit)». (285) بل هو يقدم نفس الامثلة التاريخية التي يقدمها ماركس في نصه وخاصة مثال العلاقة بين الثورة الفرنسية والجمهورية الرومانية يقول : «ان روما العتيقة مثقلة بالحضور بالنسبة الى روسبير، الذي ينبثق من متصل التاريخ». ان

(23) انظر مثلا ما يقوله بنيامين عن ارتياد التاريخاني «ماخور» الوضعية للقاء «المومس» «كان الامر على...» مقابل قوة المؤرخ المادي وفحولته الكافية لتفجير مضمون التاريخ، وما يذكره بصورة البخت الشهيرة على أنه «إمرأة لا ترضى إلا بالأقوياء والشبان» التي ترد في نهاية كتاب **الامير لمكيافلي**.

فكرة الحضور هذه أو بالأحرى الفعلية تجد تفسيرها عند ماركس كما يلي : «ان الناس يصنعون تاريخهم بأنفسهم ولكنهم لا يصنعونه على هواهم. انهم لا يصنعونه في ظروف يختارونها هم بأنفسهم بل في ظروف يواجهون بها وهي معطاة ومقولة لهم من الماضي. ان تقاليد جميع الاجيال الغابرة تجثم كالكابوس على أدمغة الأحياء. وعندما يبدو هؤلاء منشغلين فقط في تحويل أنفسهم والأشياء المحيطة بهم في خلق شيء لم يكن له وجود من قبل. عند ذلك بالضبط في فترة الازمات الثورية كهذه على وجه التحديد، نراهم يلجؤون في وجل وسحر، الى استحضار ارواح الماضي لتخدم مقاصدهم، ويستعيرون منها الاسماء والشعارات القتالية والازياء لكي يمثلوا مسرحية جديدة على صرح التاريخ العالمي في هذا الرداء التكرري الذي اكتسى لجلال القدم وفي هذه اللغة المستعارة.» (ماركس نفسه 9). ان الحضور والفاعلية عند بنيامين وان ظهرت بمظهر استعادة فكرة «المعاودة التاريخية» عند ماركس، إلا أنها تروم ادخال بعض التحوير عليها اذ أنه لأن المعاودة عند ماركس لم تتخلص بعد من **فكرة التقدم** - موضوع نقد بنيامين - ولذلك فان الناس **يستعيدون استعاريا** ⁽²⁴⁾ ما سبق. أما عند بنيامين فان هذه المعاودة هي فعلية لأن الماضي لا ينفصل عن الحاضر، بل ان الحضور هو ما **يجمع الماضي والحاضر** في الفاعلية، ولذلك فان **(الاطروحة الثامنة عشر)** الطبقة التاريخية الحالية منوط بعهدتها الأخذ بتأثر الطبقات السابقة المنهزمة تاريخيا وإن التاريخ ليس فقط تاريخ الممكن (الطبقة التي تتأثر الآن) بل وكذلك تاريخ الممتنع (الطبقة المنهزمة تاريخيا تأخذ ثأرها زمنيا بأيادي الطبقة الأولى). انما التاريخ من هذه الجهة اذن تركيب للممكن وللممتنع معا، ولعله لهذا ينص قول **الاطروحة الثانية** : «ان الماضي يقدم علامة زمنية تربطه بالخلاص. انما هناك اتفاق ضمني بين جيلنا والاجيال السابقة. اننا محل انتظار على الارض (من قبل الاجيال السابقة).» (Benjamin 1971(b), 278). وذلك يرتبط بما يسميه بنيامين «الصورة الديالكتيكية» والتي تمكن، «ما كان من ان يتصل بالآن في سرعة تألق البرق» (Benjamin 1984, 480). وليس على المؤرخ إلا ان يعرف هذا التألق، وعلى السياسي ان يقبض على البرق حتى ينصف الأول ماضي / حاضر المنتصرين / المنهزمين، ويتأثر الثاني للمنهزمين بانتصار الراهنين. ان هذا الارتباط بين الحاضر والماضي في الصورة التاريخية يجعل بنيامين يقطع مع كل فكرة تقدم، وان كانت ماركسية المصدر. وهو إرتباط يجعل المهمة التاريخية - السياسية ليست «مجرد عدل» بل أولا وأخيرا ثأرية، نظرا لإرتباط العدل ذاته بالتقدم من جهة، ولان الثأر «تدخل في الزمن» يرغمه على ان يكون كما نشاء من جهة ثانية ⁽²⁵⁾.

(24) انظر كتاب حول مفهوم المعاودة التاريخية عند ماركس:

P.L. Assoun Marx et la répétition historique, Paris, P.U.F. 1978

(25) انظر الهامش 19

2 - وإذا كان التفكير في المعاودة الماركسية يمكن بنيامين من بناء مفهوم جديد «للتجربة» يتجاوز المفهوم الكانطي لها (Benjamin 1971(b), 99)، فإن مراس الادباء وخاصة بروسست سيمكّنه من تحديد للزمن بروستي المظهر، يقول مفكرنا: «ان الابدية التي يورد فيها بروسست بعض الشروخ هي من قبيل الزمن المتقاطع، لا من قبل اللامحدود» (نفسه 136) وهو نفسه ما وجدناه من قبل عنده، ولكن التفكير في السرد مكّنه من بناء مفهوم الحضور - اذ أنه إذا كان السرد البروستي يمكن من انقاذ الماضي ومن اقامة اتصال بين الحاضر والماضي، هو نوع من «التوقف الجدلي» بعبارة بنيامين وهو عند بروسست خروج عن الزمن وهروب من الموت، أمّا عند بنيامين فهو «قفزة نمر» في الماضي⁽²⁶⁾.

3 - اما بالنسبة إلى كافكا فإن الفكرة الاساسية في رأي بنيامين إنما هي فكرة «النسيان» في حين عند بروسست «الذاكرة». فالنسيان يمكّن كافكا حسب بنيامين من بناء صورة جديدة عن الزمن تقوم على علاقة مختلفة عن السائدة مع التراث تحرر من كل تقليد وتبني التاريخ والماضي بناء جديدا يقول في رسالة خاصة بهذه المسألة: «ان مؤلفات كافكا تقدم تراثا مريضا (...)» (Benjamin 1979 t.2, 250)، هو بالذات التراث اليهودي، ولذلك فإن اعمال كافكا لا تمثل في نظر بنيامين «بحثا عن الزمن الضائع» بل بحثا عن «الاصل الضائع»، ولعله لذلك كانت كل كتابات كافكا مجرد استعارات و امثولات هي نوع من اعادة كتابة التلمود في القرن العشرين كما قال عنها صديقه شولام يومًا ما⁽²⁷⁾.

ان مفهوم الحضور يصهر داخله مفهوم المعاودة التاريخية الماركسية ومفهوم الذاكرة البروستية من حيث هي بحث عن زمن فردي ضائع، ومفهوم النسيان الكافوكي من جهة كونه كف عن البحث عن أصل جماعي مفقود، ولعله لذلك يكون التاريخ في لاعلاقة بالتقدم لا سالبة ولا موجبة وهو ما يميّز كما قلنا برنامج بنيامين «في الاطروحات» عن برنامج أصدقائه : ادرنو وهوركهايمر من جهة، وجورج لوكاتش من جهة ثانية.

VI - يقدم كتاب جدل التنوير تفكيكا للانوار قصد التفكير في التقدم والحداثة وفي التاريخ نفسه. وقد كان مشروع أو هدف الكتاب «فهم لماذا كانت الإنسانية (...) تغرق في شكل جديد من البربرية» ويستعمل الكتاب لتوضيح ذلك مفهوما نقديا جدا هو «التدمير الذاتي للعقل» الذي يعتبره المؤلفان فضيحة للعقل للتاريخ في ذات الوقت ولذلك

(26) انظر ما يقوله هوركهايمر حول قيمة هذا الخروج البينامي عن التقدم وعن التاريخ ذاته لإقامة تاريخ آخر (1974(b)).

(27) ورد عند لوفي 1988 ص 101-103.

كان لابد من اعادة امتحان العقل، هذا الذي لا يكاد ينفصل في التاريخ عن البربرية.

إن نتائج هذه الامتحان هي بالأساس «أن العقل ينقلب الى ميثولوجية، وأن الميثولوجية هذه تصبح عقلا»، بل إن فلسفة التاريخ ذاتها إنما كانت مجرد اسطورة **وجدل الأنوار** هذا هو في الواقع ليس فقط مرجعا للتحليل بل انه موضوع التحليل ذاته ان العقل في أزمة ذاتية وفي قلب التاريخ، وتلك هي أزمة التقدم⁽²⁸⁾.

ان مرد ذلك يعود الى ان هذا العقل كان دائما أدواتيا، أداتية ظهرت في **دهاء أوليس**. وفي **التاريخ اليهودي المسيحي** وفي **الانوار** ذاتها. ان العقل في كل هذه الحالات إنما كان يقوم على أن الانسان سيد الطبيعة، وأن الهيمنة هي نموذج العقل ومصيره. إن الانتقال منذ عصر الانوار من الهيمنة على الطبيعة الى الهيمنة على الانسان هو علامة أزمة التقدم الدالة، والمأساة حسب هذين المفكرين تعود الى توجه العقل في ذات الوقت نحو التحرر من جهة ونزعتة البربرية من جهة ثانية. إن الأزمة إنما هي أزمة لوغوس وأزمة مدنية وان هذا التناقض لهو تناقض العقل، أداة لتحويل الطبيعة ذاتها، وقد أصبح أداة، ولكن الطبيعة من جهتها إنما تسعى دوريا الى الانتقام من هذا الاخضاع⁽²⁹⁾ وهذا ممكن الخطر.

ولقد قامت نصوص أخرى لاحقة، وخاصة، **الدولة الاستبدادية وأقول العقل** لهوركهايمر، ونص **الاخلاق الدنيا** الذي يذهب فيه ادرنو الى حد القول : «ان بعض مهام الفكر - وليست أقلها شأنا - إنما هو مواجهة الحضارة الغربية بكل الحجج الرجعية، خدمة لتتوير تقدمي» (Adorno, 1980, 179).

قلنا إذن، لقد قامت كل تلك النصوص اللاحقة بالتعليق - بالمعنى الوسيط للكلمة - على برنامج بنيامين. ولكن هذا الاخير كان أشمل، وأقل انفعالية وأكثر توازنا ولذلك فانه في رأينا خرج من دائرة التتوير كلها في حين ظل هوركهايمر وادرنو ضمن هجاء للتتوير لا يطمح الى أكثر من تتوير المنير باعتباره هو أيضا ما يزال في طور الاستتارة وهو ما سنجده لاحقا عند هيرماس وريث مدرسة فرنكفورت وليس هنا مجال الكلام عن ذلك⁽³⁰⁾.

وفي نفس الفترة، نهاية الأربعينات، كتب المجري جورج لوكاتش تاريخا للعقلانية

(28) أن أزمة التقدم عند هوركهايمر وادرنو هي بالأساس أزمة التاريخ الغربي بأكمله منذ الاغريق منطلقا الى المجتمع الأمريكي المعاصر وصولا.

(29) وهذا ما سيكون بعض منطلق التفكير البيؤوي اللاحق.

(30) وتلك في رأينا حدود مدرسة فرنكفورت وهو ما يتجلى في أعمال هابرماس التي تقوم على ان الحدائة مشروع لم يكتمل بعد، وبالتالي فإن أزماته هي أزمات نمو، وليست أزمات بنوية. انظر هيرماس 1995

الالمانية، كان فعلا هجاء لكل الفلسفة غير الماركسية اللاحقة لهيغل، نقصد كتابه «**تدمير العقل**» (جورج لوكاتش 1975)، الذي تظهر فيه أزمة التقدم باعتبارها انحطاطا للفكر الالمانى بعد هيغل، يميّزه عن استعادة اقتداره النظري الذي كان قد ظهر عند كانط وهيغل. ويعود ذلك في رأي لوكاتش الى عجز المجتمع الالمانى عن بناء تاريخ جديد هو التاريخ البرجوازي وهو ما سينتج في ما بعد رأسمالية متخلفة ورجعية ستؤول الى الدكتاتورية النازية في ثلاثينيات هذا القرن. ويبين لوكاتش ان البؤس الالمانى هذا إنما ظهر في الفلسفة الالمانية بداية من شلينغ وصولا الى دعاة هتلر، مروراً بشوبنهاور ونييتشه ودلتاي وفيلبر وزيمال وياسبرس وشيلر وهيدجر. ان اللاعقلانية التي تسم كل تفكير هؤلاء هي في رأي لوكاتش **سياسة نظرية** خاصة بالفيتات المسيطرة التي كانت تعاني أزمة خاصة تدفعها ضرورة الى معاداة الجدلية الهيكلية.

ان هذه الاحكام وان بدت تعسفية في بعض جوانبها، غير أنها تبين عمق أزمة الفكر الالمانى. ولذلك يبدو لوكاتش مدركا ذلك عندما يميّز في تاريخ انحطاط الفلسفة الالمانية بين مرحلتين : الأولى، تتمثل في صراع ضد المفهوم الجدلي التاريخي للتقدم نجده عند كل من شيلينغ وكيركغارد وشوبنهاور. أما المرحلة الثانية، والتي تبدأ مع نييتشه وتتواصل في القرن العشرين، بالخصوص مع هيدجر فتظهر فيها اللاعقلانية حسب لوكاتش في رفض الديمقراطية والاشتراكية وخاصة في الحط من قيمة العقل، وفي الإغلاء من شأن الحدس، وفي ابتكار اساطير جديدة مثل السوبرمان، الخ. (31).

ولذلك يتطلب بناء مستقبل ألمانيا حسب لوكاتش، القطع مع اللاعقلانية وبالتالي استعادة العقلانية الجذرية وحتى الليبرالية. غير أن هذا النقد الظاهر للعقلانية الالمانية إنما كان ايضا نقدا مستترا للعقلانية السوفياتية آنذاك، ودعوة الى استعادة العقلانية الكلاسيكية دفاعا عن الماركسية، ودرءا لخطر الهذيان الستاليني الذي لم يواجهه لوكاتش صراحة (32).

هذا الكتاب هو بدوره لاحق لما كتبه بنيامين، أما الكتاب الذي أثار جذريا في توجه هذا الأخير نحو الماركسية فقد كان كما رأينا **التاريخ والوعي الطبقي** (1923). ولعل أهم ما نستطيع ان نستخرجه من عناصر نقدية للتقدم هو المنطلق من مفهوم **التشيؤ** الذي زاوج فيه لوكاتش بين مفهوم «الاجتراب» الماركسي الأصل، ومفهوم «غربة

(31) لا شك أن قراءة لوكاتش لنييتشه تنجح نحو المبالغة، وذلك شأن النقد الايديولوجي عادة.

(32) لم ينقد لوكاتش لمدة نصف قرن كامل الستالينية بل انه ساندتها سنوات طوال باسم أن العصر هو عصر الانتقال الى الاشتراكية. أي أن لوكاتش لا يطرح قيمة التقدم ولكنه يريد تقدما اشتراكيا (ضد الرأسمالية) وعقلانيا (ضد اللاعقلانية الفاشية والنازية - صراحة وضد اللاعقلانية الستالينية - ضمنا).

(33) انظر تحليل هيرماس لذلك في نهاية Théorie de l'agir communicationnel. trad. Fr. Vol 2.

العالم الحديث» عند فيبر⁽³³⁾، باعتبارهما سمتين من سمات الحداثة الرأسمالية وعلامتين من علامات عقلانيتهما. ولكن بنيامين، كما رأينا، يتجاوز حدود نقد العقلانية، الى نقد التاريخ والزمان والانوار والحداثة، لانه يريد اقامة نظر جديد في التاريخ يتجاوز كل العناصر السالبة، وذلك خلافا لاصدقائه، ولعلّ هذا ما يجعله يخرج من التقدم ليكتب تاريخا آخر، يتقوّم بزمان آخر، ولعله لذلك لم فكره هذا مجرد رد فعل على بربرية عابرة، ولا هو تخبط «نظرية محاصرة»⁽³⁴⁾. بل إنما هو بحث أصيل عن زمن آخر. يعيد بناء حضور جديد هو، بالذات محتوى ميتافيزيقيا للزمن، تقوم على ان معالجة الزمن (حاضرا كان أو ماضيا أو حتى مستقبلا) ينبغي ان تكون «على نحو سياسي لا نحو تاريخي» (409 Benjamin 1986). وهو في تقديرنا ما يعني اعادة بناء تامة لمجمل التاريخ، إذ أن التاريخ إنما هو اعادة بناء دائمة للماضي، وليس مجرد تراث فات كما يظن التاريخاني بل هو بالاحرى ميراث حيّ. كما ان الثورة ليست مجرد استبدال مواقع، يجعل مهزوم الامس يصبح مكان منتصر الامس، بل هي «تنظيم جديد للزمان ذاته»، يقوم به الناس راهنا مركّبين، لا كل الممكنات فحسب، بل وكذلك كل ما كان من قبل ممتعا. ولذلك فان التاريخ هنا ليس البتة تاريخ الممكن بل هو بالتأكيد تاريخ التحقيق والتفعيل⁽³⁵⁾، إنه على نحو ما تاريخ إقتدار جماعي، منشود الصنع والكتابة في ذات الوقت.

(34) حسب عبارة جان ماري فانسان 1974 الفصل الأول.

ونحن نريد هنا أن نقول كلمة عن علاقة التقدم بالفكر والتاريخ العربيين، فلقد جاءنا التقدم مع دخول الوضعية ديارنا منذ مشروع محمد علي في مصر الذي استفاد من خبرة عديد تلاميذ سان سيمون، ودخلت قيم التقدم أيضا عبر كتابات الطهطاوي وخيرالدين التونسي، وكذلك سلامة موسى ولطفي السيد، وكل كتاب طه حسين. مستقبل الثقافة في مصر، إنما هو تبشير بالتقدم، بل إننا نجد أن مؤسس الاخوان المسلمين ذاته حسنا بنا قدّم تصوّرا وضعيا للتاريخ. ولكن الجميع لم يتفطن الى كون التقدم هو سير نحو الكارثة، وأنه لا يعني التنوير فقط بل هو يحمل معه نوع من الاظلام تفتن له بنيامين كما رأينا. ونحن نورد هنا وفي هذا الباب بالذات هذا التقويم الجيد للبناني وضاح شرارة الذي نراه قد أدرك ملائمة التحليل البنياميني لأوضاعنا: «ويدهش انطباق التحليل البنياميني على أجزاء واسعة من الثقافة والاجتماع الاسلاميين والعربيين، وإلمامه بما تهمله المحاولات الأهلية والمستشرقة على حد سواء ألا وهو تسلسل الجنون والدمار الى التاريخ، واخذها بعقل الجماعات». «تعبير الصور»، المركز الثقافي العربي بيروت / الدار البيضاء 1990 ص 474. ولا شك ان ما حف بالحرب الأخيرة (حرب الخليج الثانية) إنما هو، هو بعض جوانب ذلك التقدم / الكارثة المذكور وبعض مظاهر الجنون والدمار المذكورين أيضا.

(35) لقد رفض بنيامين التقدم القائم على فلسفة التاريخ ذات الأصول المسيحية، انطلاقا من تصور يقوم على استصلاح بعض عناصر يهودية، ولكنه تخطى تلك العناصر ليضع تصوّرا ينفصل في ذات الوقت عن فلسفة التاريخ المسيحية وعن تصور التاريخ المهدي الخلاص، وليضع أصول فلسفة تاريخ تقوم على أولية ما هو عارض وعلى رفض الزامية كل مخطط مسبق بما في ذلك المخطط الماركسي ذاته. ونحن نعتقد أن بنيامين يرفض في ذات الوقت الاندراج اليهودي منذ خصوصية وحدة الوجود ضمن سياق التقدم والتنوير أي ضمن السياق الروحي والتاريخي الغربي الحديث والذي بلغ أوجه مع مدرسة ماربورغ، وخاصة مع كوهين وكاسيرر، ولكنه يرفض كذلك قبول الماركسية بصفتها نوع من فلسفة التاريخ المسيحية القائمة على فكرة التقدم، وذلك دون أن يرفض الحداثة ذاتها، وهو ما يميّزه عن مشاريع صديقه حنة أرندت المستبعدة لاحقا للاغريق. وعن مشروع ليوشترأوس الذي كان يراوح بين استعادة الاغريق فلسفة والفكر اليهودي والاسلامي الوسيط منظومة قيم واعتقاد. إنما مأمول بنيامين ومنشوده حداثة مسحدثة تقوم على فلسفة تاريخ كلية حقيقة، لا دعية وهي مطبلة واقعا، مسيحية الاصول علمنت، أو يهودية متخفية في بعض الأحيان أو صريحة في أحيان أخرى (1982 Rosenzweig). انظر ما يقوله ليوشترأوس عن ذلك في مقدمة الطبعة الانكليزية (1965) لكتابه حول سبينوزا. انظر le Testament de Spinoza trad. fr Paris. Cerf 1991 pp 273-283.

بيبلوغرافيا

(1) المصادر

- ماركس (كارل) (1981) **بؤس الفلسفة** ترجمة محمد مستجير مصطفى - دار الفارابي بيروت.
- ماركس (كارل) (1981) **الثامن عشر من برومير** ترجمة الياس شاهين دار التقدم موسكو.
- بنيامين (فالتر) (1981) «الفن في عصر الاستساح الصناعي» ترجمة سيزا قاسم، مجلة **شهادات منشورات عيبال، قبرص**.
- لوكاتش (جورج) (1982) **التاريخ والوعي الطبقي** ترجمة حنا الشاعر - بيروت دار الأندلس.
- لوكاتش (جورج) (1975) **تحطيم العقل** ترجمة الياس مرقص دار الحقيقة بيروت.
- كورش (كارل) (1973) **التصور المادي للنظرية الماركسية** ترجمة محمد الكبة والعفيف الاخضر دار الطليعة - بيروت.
- هوركهايمر (ماكس) (1984) **بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية** ترجمة محمد علي اليوسفي دار التنوير - بيروت.
- ماركيوز (هربرت) (1979) **ط.ج. هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية**، ترجمة فؤاد زكرياء المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت.
- ماركيوز (هربرت) (1979) **نظرية الوجود عند هيغل**، ترجمة ابراهيم فتحي، دار التنوير بيروت.
- ماركيوز (هربرت) (1973) **الماركسية السوفياتية** ترجمة جورج طرابيشي - دار الطليعة.
- ماركيوز (هربرت) (1975)، **الجنس والحضارة**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت - بيروت.
- ماركيوز (هربرت) (1972) **الانسان ذو البعد الواحد** ترجمة ادوارد الخراط دار الآداب بيروت.
- ماركيوز (هربرت) (1981) **البعد الجمالي**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت.
- هابرماس (يورغن) (1995) **القول الفلسفي في الحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة - دمشق.
- بلوخ (ارنست) (1977) **فلسفة عصر النهضة**، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة بيروت.

- Marx (K), (1984) *œuvres III*, Paris, Gallimard.
- Luckacs (G) (1974) *L'âme et les formes* tr. Fr. G. Haarscher Paris Gallimard.
- Korsch (K) (1964) *Marxisme et Philosophie* tr. Fr. C. Orsoni Paris Minuit.
- ID (1973) *L'anti-Kautsky* tr. Fr. A. Marchadier Paris, champ libre.
- Bloch (E) (1977) *Esprit de l'Utopie* tr. Fr. A.M. Lange - C. Piron-Audard Paris Gallimard.
- ID (1964) *Thomas Müzer, théologien de révolution* tr. Fr. M. de Gandillac, Paris, les Lettres nouvelles.
- Horkheimer (M) Adorno (th.w.) (1974) *La dialectique de la raison* tr. Fr. Paris Gallimard.
- Horkheimer (M) (1974) *Eclipse de la raison* tr. Fr. Paris Payot.
- ID (1974) *Théorie Critique et théorie traditionnelle* trad. Fr. Paris Gallimard.
- ID (1978) *Théorie Critique* tra. Fr. Paris Payot.
- ID (1993) *Notes Critiques* (1949-1969) sur le temps présent, tr. Fr. S. Cornille et Ph. Ivernel, Paris Payot
- Adorno (th.w.) (1978) *Kierkegaard* trad. Fr. Paris Payot.
- ID (1984) *Note sur la littérature* tr. Fr. S. Muller Paris Flammarion.
- ID (1986) *Prismes* tr. Fr G. et R. Rochlitz Paris Payot.
- ID (1984) *Modèles Critiques* tr. Fr. Paris Payot.
- ID (1980) *Minima Moralia* tr. Fr. Paris Payot.
- Benjamin (W.) (1986) *le Concept de Critique esthétique dans le Romantisme allemand* tr. F. Ph. Lacoue-Labarthe et A.M. Lang Paris Flammarion.
- ID (1985) *Origine du drame baroque allemand* trad. Fr. S. Muller Paris Flammarion.
- ID (1988) *Sens Unique* tr. Fr. J. La Coste ed. Maurice Nadau Paris.
- ID (1983) *Journal de Moscou* trad. J.F. Poirier Paris l'Arche.
- ID (1971, a.) *Mythe et Violence* tra. Fr. M. de Gandillac Paris Denoel.
- ID (1971, b.) *Poesie et Révolution* trad. F.M. de Gandillac Paris Denoel.
- ID (1964) *Essais sur Bertolt Brecht* trad. F.P. Laveu Paris Maspero.

- ID (1979, a) *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme* tr. Fr. J.Lacoste Paris Payot.
- ID (1989) *Paris Capitale du XIX siècle* trad. Fr. Lacoste Paris Cerf.
- ID (1990) *Ecrits autobiographiques* tr. Fr. chr. Jamoulane et J.F. Poivier, Bourgois, Paris.
- ID (1991) *Ecrits Français* ed. J.M. Mannoyer, Gallimard.
- ID (1979, b) *Correspondance* 2 t. tr. F.G. Petidemange Paris Aubier Montagne.
- ID (1979, c) *Allemands*, trad. F. G.A. Goldschmit Paris, Hachette.
- ID (1978) «Eduard Fuchs Collectionneur et historien» in *Macula*, n°3/4 pp 42-59.
- F. Rosenzweig (1982) *L'Etoile de la rédemption* tr. Fr. A.Derczanski et J.L. Schlegel, Paris, Seuil.
- Brecht (B) (1965) *Ecrits sur l'art* trad. Fr. Paris L'Arche.

المراجع

أسون (بول لوران) 1990 **مدرسة فرنكفورت** ترجمة سعاد حرب المؤسسة الجامعية - بيروت

طاهر (علاء) 1992 **مدرسة فرنكفورت** - مركز الاتحاد القومي - بيروت / باريس

- Anderson (P.) (1977), *Le Marxisme occidental*, tr. Fr. Paris, Maspero.
- Arendt (H.) (1986), *Vies politiques* tr. Fr. A. oppenleiner-Faure et P. Levy, Paris, Gallimard.
- Assounn (P.L.) (1990), *L'école de Francfort* Paris P.U.F.
- Assoun (A.L.) et Raulet (G) (1978) *Marxisme et théorie Critique*, Paris, Payot.
- Ben Said (D.) (1990), *Walter Benjamin, Sentinelle messianique*, Paris, Plon.
- Jay (M.) (1974), *L'imagination dialectique* tr. Fr. Paris Payot.
- Jimenez (M.) (1973), *Adorno; Art, Idéologie et théorie de l'art*, Paris, Payot.
- Löwy (M.) (1976), *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, Paris, P.U.F.

- ID (1988), *Utopie et Rédemption*, Paris, P.U.F.
- ID (1992), «Les thèses sur l'histoire» in *Etudes*, Nov. 1992, pp: 503-513.
- Missac (P.) (1985), «Ce sont des thèses! Sont ce des theses ?» in *Revue d'Esthétique*, pp 197-209.
- Mosès (Stp.) (1992) *L'Ange de l'histoire*, Rosenzweig, Benjamin, Scholem, Paris Seuil.
- Proust (J) (1992) «L'entrelacs du temps» in *Archives de Philosophie*, 3/1992, pp : 385-408.
- Raulet (G) (1976), dir. *Utopie - Maxisme Selon Ernest Bloch*, Paris, Payot.
- ID (1992), *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation*, Paris, P.U.F.
- Rochlitz (R.) (1983), *Le Jeune Lukacs*, Paris, Payot.
- ID (1992), *le désenchantement de l'art, la philosophie de Walter Benjamin* Paris, Gallimard.
- Scholem (G.) (1990), *Walter Benjamin, Histoire d'une amitié* tr. F.P. Kassler Press Pocket.
- Tiedmann (R.) (1987), *Etudes sur la philosophie de walter Benjamin* tr. Fr. R. Rochlitz Paris Actes Sud.
- Wiggershaus (R.) (1993), *L'école de Francfort* tr. F.L. Deroche - Gurcel Paris P.U.F.
- Vincent (J.M.) (1974), *La théorie Critique de l'école de Francfort*, Paris, Galilée.